

Олександр ГРИЦЕНКО

МІФОЛОГІЇ, ІДЕОЛОГІЇ, ГРОМАДЯНСЬКІ РЕЛІГІЇ:
У ПОШУКАХ ВИХОДУ З КРИЗИ ТЕОРЕТИЧНОГО
ПЕРЕВИРОБНИЦТВА*

Складається враження, що будь-яке дослідження української національної думки рано чи пізно або обертається дослідженням національних міфів, або ж виявляється ще однією, більш чи менш оригінальною, версією останніх. На те наш національний дискурс має чимало причин і спонук, внаслідок дії яких українська інтелектуальна традиція збирала щедрий врожай міфологічних текстів. Однак поза цією традицією та цілком реальним тиском міфолібовитої патріотичної громадської думки в нашій культурі існує й глибоко закорінена «потреба в міфі», за виразом Лешека Колаковського. Ця потреба, як стверджував Колаковський у своїй «Присутності міфу», полягає у «прагненні оволодіти фізичним часом через підпорядкування його часові міфічному, тобто такому, який дозволяє бачити впливності речей не просто мінливість, але й накопичення певної якості, дозволяє вірити, що цінності минулого не зникають у сучасному, що їх можна врятувати всупереч незворотному потоку реальності...

Віра в доцільність і лад, приховані в потоці реальності, дозволяють нам вважати, що... розпад і руйнування вражають лише поверхневий шар дійсності, не зачіпаючи іншого, глибшого й тривкішого. Це подолання тимчасовості досягається в міфах, саме вони уможливають віру в неперервне тривання буттєвих цінностей»¹.

Століття бездержавності, боротьби не лише за національне виживання, а, часом, і за саму доцільність цього виживання, за обґрунтування опору асиміляції, «мирному розчиненню» в національному тілі дужчих сусідів, зробили це «прагнення міфу» постійною невід'ємною частиною національної думки, а міфотворчість – мало не національним літературно-мистецьким жанром. Покоління за поколінням українські митці, літератори, історики, філософи наполегливо

* Ця стаття є журнальним варіантом перших розділів книги «Наша дума, наша пісня: національні міфології та громадянська релігія в Україні».

стверджували й пропагували, плекали й захищали національні цінності та святині «всупереч незворотному потоку реальності»², часом аби просто залишатися митцями чи літераторами саме українськими. Вони знаходили захист і надію в переконанні (вочевидь, явно міфічному), що всі нещастя та біди української культури, всі заборони та переслідування «вражають лише поверхневий шар» національного життя, тоді як їхні власні довгі й уперті, часом на позір безнадійні спроби зберегти й розвинути українську культуру й національну ідентичність врешті збудують майбутній універсум цінностей, в якому українські національні цінності посядуть достойну, себто центральну позицію.

Існує популярне переконання, що в історії людства превалює тенденція до занепаду міфів і так званого «міфічного мислення», до витіснення їх «науковим світоглядом», раціональним мисленням та «просвіщенним» суспільно-політичним лібералізмом³, і навіть якщо міфи час від часу спромагаються брати тимчасові реванші у формі тоталітаризму, релігійного фундаменталізму або ж етно-націоналізму, ці реванші завжди локальні й короткочасні.

Однак українська історія дає численні приклади протилежного характеру: в ній міфічний дискурс опановував дедалі ширші терени, що попередньо належали або національно-індиферентному рацію, або цинічному прагматизмові, або ж конкуруючій радянській міфології. Донедавна сфери суспільного, політичного, культурного життя, де українській культурі дозволено було хоч якось існувати, залишалися дуже обмеженими. В територіально-адміністративній одиниці, що називалася «Українська РСР», економіка, політика, природничі та суспільні науки, більшість мас-медіа, ключові ділянки освіти належали до імперського, а не до українського дискурсу.

Це, певною мірою, пояснює рясноту міфічних сюжетів, концепцій, понять та героїв в українській культурі. Центральним елементом у тому, що залишалось цілком і безумовно українським в усьому способі життя «народу України», було письменство, загально визнане як основний міфотворчий медіум у більшості національних культур доелектронної доби. З іншого боку, всупереч очевидній урбанізованості, індустріалізованості суспільства повоєнної України, національна інтелігенція й далі воліла (чи змушена була) «жити міфічно» в сенсі, запропонованому Маршалом Маклюеном, себто – не спеціалізуючись, намагаючись охопити

своєю думкою й діяльністю всі аспекти й рівні національного життя. Навіть сьогодні, по кількох роках незалежної державності, залишаються певні атавізми цього «міфічного способу національного життя», коли, неначе в часи Шевченка – «нашого першого поета й нашого першого історика», мовляв Панько Куліш, – чи як у часи Визвольних змагань, коли провідний історик став президентом, а провідний романіст – прем'єром УНР, чимало літераторів та літературознавців займаються політикою, дипломатією, навіть вихованням війська, а деякі романісти й далі цілком серйозно пишуть історичні й політичні трактати.

Іншими словами, неможливо аналізувати сучасну українську культуру, українську думку, навіть українську політику без принаймні загального уявлення про українські культурні міфи.

1. Проблема надміру теорій

Немає фальшивих релігій, усі вони по-своєму справжні, бо відповідають, кожна на свій лад, даним умовам людського існування.

Еміль Дюркгайм. Елементарні форми релігійного життя.

Лише давши собі раду з міфічним мисленням, філософія змогла вперше чітко визначити власне обличчя й власне призначення.

Ернст Кассіер. Міфічне мислення.

Дослідження міфів зазвичай відносять до антропології або ж релігієзнавства. І справді – більшість провідних фахівців з міфології були або антропологами, як Б.Малиновський чи К.Леві-Строс, або істориками релігії, як М.Еліаде, або ж філософами, як Е.Кассіер. Від того часу як Фрезерова «Золота гілка» справила надзвичайний вплив на все західне письменство початку ХХ століття, ринув бурхливий потік «міфічної» белетристики⁴ – від Дж.Джойса й Т.Манна до М.Булгакова, а згодом – і цілий «міфічний» напрямок у літературознавстві, представлений такими значними іменами, як Н.Фрай, В.Пропп, Р.Барт⁵ і легіонами їхніх епігонів⁶.

З іншого боку, слово «міф» у нашому столітті стало частовживаним у політичних студіях та публіцистиці, однак

тут воно зазвичай означає спотворену інтерпретацію певних історичних подій чи постатей, або ж закорінений у масовій свідомості (і знов-таки неправдивий) стереотип. Іншими словами, в поточному вживанні «міф» є синонімом упередження або ж просто брехні.

Однак поза невизначеністю, створеною відмінностями слововживання «наукового» й «побутового», чимало плутанини наробили саме численні науковці, «теоретики міфу», що про них Іван Стренскі сказав: «Їхні теорії та концепції міфу настільки різні, що дискусії між ними звичайно дають дуже мало користі, адже між ними, по суті, тільки й спільного, що слово «міф». Їхні майже несумісні приписи стосовно того, що має бути об'єктом теоретизування, сховані під спільною назвою нібито існуючого реального явища»⁷.

Іван Стренскі заходить так далеко у своїй критиці теорій міфу Малиновського, Леві-Строса, Еліаде та Кассірера⁸, що підсумовує: «проблема часу виявилася настільки складною для цих теоретиків, що всі вони врешті-решт прийшли до радикального анти-історизму»; що в класичних текстах цих «великих теоретиків міфу» дослідник історії думки не знайде жодних одкровень⁹; зрештою, що загальна ситуація в теорії міфу «красномовно свідчить – нема такої «речі», як міф. (...) Міф – це явище, яке ми «вирізаємо» з реальності, а не окрема річ, яка існує сама по собі. Це – верблюд, побачений нами в хмарині»¹⁰.

Відмінності справді значні. Для Леві-Строса міф – це «значуща, сильно структурована оповідь», що сама її структура вже свідчить про певну приховану «глибинну суть», до того ж ця структура «дозволяє нам з'ясувати операційні механізми людської свідомості, які залишаються незмінними впродовж століть і є настільки повсюдними, ...що слід вважати їх фундаментальними й спробувати відшукати їх в інших людських суспільствах та в інших сферах розумової діяльності»¹¹. Натомість текст, який має недосить «сильну структуру», є для Леві-Строса не міфом, а «казкою», «історією», «притчею» чи чимось іще, й через це, вочевидь, не може бути використаний для дослідження «механізмів людської свідомості»...

Для Малиновського міф – це оповідь, яка, попри її евентуальну алогічність, має цілком прагматичну функцію – вона «виражає, зміцнює й кодифікує вірування; вона охороняє й пускає в хід моральні приписи, вона є запорукою дієвості

ритуалів, а також формою зберігання в пам'яті спільноти певних життєвих правил»¹².

Для Еліаде міф є передусім священною історією, яка оповідає про початки світу й суспільства; а функція міфології – в тому, що вона дає людям екзистенційну, буттєву орієнтацію, адже міф «не має іншої функції, аніж відкривати нам, як щось з'явилося на світ»¹³, і тому міф «дозволяє нам визначити свою онтологічну орієнтацію у Всесвіті»¹⁴.

Для Кассіра міф – це оповідь, створена «міфічним мисленням», основними рисами якого є ірраціональність та «емоційна єдність», «почуття цілісності життя», а оскільки в ірраціональності, на переконання Кассіра, нема нічого хорошого, то й «світ людської культури... не підніметься доти, доки не буде переможено й розвіяно темряву міфів»¹⁵.

Натомість для Ролана Барта, французького семіолога й мовознавця, «міф – це форма мовлення», яку відрізняє, по суті, лише наявність «семіологічної системи другого порядку: те, що є «знаком» (тобто асоціативна цілість ідеї та її образу) на нижньому рівні, в системі першого порядку, стає просто «означальним» у системі другого порядку»¹⁶, позаяк з ним зв'язується нова ідея, звана «міфічною концепцією». Втім, і для Барта міфи мали бути розвінчані й подолані, адже вони «спотворюють» реальність, бо роблять панівну ідеологію «природною на позір»¹⁷.

Однак чи всі ці численні розбіжності та неузгодженості в поняттях про міфи дають серйозні підстави вважати, що «не існує такої речі, як міф»? Чи не є вони наслідком розпливчастої, складної й мінливої природи явища? І чи увесь цей теоретичний різнобій не нагадує східної притчі про трьох сліпців, що зустріли слона й намагалися з'ясувати, як він виглядає? Адже услід за Іваном Стренскі, з суджень трьох сліпців ми мали б зробити висновок, що не існує такої «речі», як слон, а є лише випадково застосований спільний термін для трьох різних звірів.

До речі, ця східна притча для Ролана Барта була б міфом так само, як і перша-ліпша задачка з підручника арифметики – адже її ідея – не в тому, аби порахувати, скільки яблук мав хлопчик, а в тому, щоб навчити слухняних діток складати й віднімати. Отже, арифметичні задачки також є «семіологічними системами другого порядку», сиріч міфами.

Чи ж насправді вони – міфи? І чим є міфи «насправді»? Аби уникнути тієї типової для «теоретиків міфу» помилки, що її

Іван Стренські назвав «prescriptivist fallacy» (що можна перекласти як «гріх приписовості») і яка полягає в тому, що кожен з цих теоретиків приписує міфів певний набір ознак і вважає міфом лише те, що строго відповідає цим, ним самим встановленим ознакам; варто почати з обережного припущення, що, хоч би чим не були міфи, їх границі в реальності розпливчасті, тому коли спробувати встановити для них чіткі межі й критерії, які лише в своїй сукупності визначають явище, отже, будь-який реально існуючий міф не конче цілковито відповідатиме геть усім цим критеріям, а лише, скажімо, переважній більшості з них, та й то в загальних рисах.

Що ж собою являють ці критерії? Знову-таки, почнімо від найпростішого, найбезсумнівнішого припущення, що міфом є парадигматична¹⁸ оповідь, в якій ідеться про поняття, речі, ідеї та постаті, які вважаються особливо значущими, ба навіть священними в певній культурі. Інакше кажучи, рівно важливими для приналежності певного тексту до міфів видаються такі його характеристики: 1) тісна пов'язаність із поняттям сакральності; 2) наративний, себто розповідний характер; 3) суспільний характер, себто широке побутування даного тексту в культурі певної спільноти; 4) його парадигматичний характер у сенсі М.Еліаде, тобто використання суспільно-культурних «рецептів», моделей поведінки, цінностей, пропонованих даною оповіддю, як зразкових для членів даної спільноти.

Що ж стосується функцій міфу, варто визнати, що міфи служать більшою чи меншою мірою, в залежності від конкретних історичних та культурних умов, практично всім функціям, що на них вказують «великі теоретики міфу»: вони пояснюють навколишній світ (якщо вже й не чому заходить сонце, то чому, наприклад, ми живемо бідно, а американці – заможні); вони обґрунтовують, роз'яснюють і підтримують моральні принципи, «добрі звичаї» та суспільні інституції, що на них тримається дане суспільство; вони забезпечують членам цього суспільства (чи принаймні дуже багатьом з них) екзистенційну, онтологічну орієнтацію в житті; нарешті, вони слугують каркасом (чи, якщо це комусь більше подобається, фундаментом) для колективних ідентичностей, особливо релігійних, національних чи політичних. Важливо усвідомлювати, однак, що в сучасних суспільствах міфи вже не мають, як колись, монополії на виконання жодної із названих

функцій – адже існують науки, закони, уряди та, зрештою, культури «як цілості способу життя», за Р.Вільямсом.

Коли ж повернутися до основних теорій міфу, то варто, замість топтання по їхніх, нині переважно мертвих авторах, як, наприклад, Іван Стренскі, раціональним видається просто вказати на ті аспекти їхніх теорій, які не надто відповідають об'єктові нашого розгляду, а саме – суспільно-політичним, зокрема – національним міфам та міфологіям у сучасних, а не так званих «традиційних», або ж «диких» (термін не мій і не Жириновського, а К.Леві-Строса), суспільствах.

Наприклад, в концепціях Мірча Еліаде – це їхній відвертий анти-історизм, «позачасовість», адже це не дозволяє пояснити, яким чином еліти спрмагаються витворювати й нав'язувати суспільствам нові міфології, які доволі успішно виконують не надто онтологічні, а скоріше політичні функції; і яким чином, з іншого боку, так багато міфів втрачають свій вплив і поволі зникають з даної культури.

Щодо структурної теорії Леві-Строса, важко поділяти його переконаність, буцімто міфічні «глибинні структури» (які він та його численні послідовники розуміють лише як досить примітивні «бінарні опозиції») насправді є основою й «справжнім сенсом» будь-якого міфу. Навіть якщо ми припустимо, що саме ці «глибинні структури» справді «відповідають операційним механізмам людської свідомості», про що твердив сам Леві-Строс і що на разі не знайшло підтвердження в психології, все одно структуралістська концепція міфу фактично стверджує, що, скажімо, цеглини, колоди чи залізобетонні плити є «справжнім, глибинним сенсом» будь-якого будинку, оскільки він з цих найпростіших структурних елементів зроблений.

Ніколи не користувалася особливим впливом Кассієрова «емоціоналістична» концепція міфу. Його нібито фундаментальна монографія *The Myth of the State*, попри багатообіцяючу назву, мало допомагає у з'ясуванні явища національно-державницької чи політичної міфології – зокрема, тому, що пропонує досить вузьке (й відверто неприхильне) розуміння міфу як «об'єктивізації почуттів та суспільного досвіду людини»¹⁹.

Стренскі вважає, що Кассієрове розуміння міфу зазнало явного впливу Сорелевого погляду на «міф як ірраціональну рушійну силу в людських стосунках»²⁰, зокрема у відносинах політичних, особливо в кризові періоди.

Справді, Кассісерів аналіз нацистського «міфотворення» в передвоєнній Німеччині, в умовах глибокої суспільної, культурної, ідеологічної кризи – дуже переконливий, однак він нездатний пояснити, чому такими живучими є практично всі національні міфології – байдуже, є кризи чи нема. Не може його концепція пояснити, чому, за словами австралійського культуролога Брюса Кепферера, «культ нації став домінуючою релігією сучасних національних держав»²¹.

Як уже було зауважено, Бартова концепція міфу як «знакової системи другого порядку» фактично кладе міфи до однієї шухлядки з притчами, рекламними кліпами та задачками із шкільних підручників. Справді, нескладно знайти й у рекламних кліпах, шкільних задачках та випусках теленовин явний вплив панівної політичної міфології, як це переконливо показали Дж. Фіск та Дж. Хартлі у розвідці *Reading Television*²², однак навіть такий, загалом прихильний до Барта, вчений, як тартуський семіолог Юрій Лотман (котрий визначає міф як «тексто-формулюючий механізм, що йому притаманний циклічний час» і що породжує «законодавчі та нормативні тексти – як священні, так і наукові»²³), вважає за потрібне провести чітке розмежування між цими функціонально дуже різними типами текстів – для нього міфічний текст – «культурний факт», який «завжди має конкретне матеріальне втілення, який є подією, котрій надається особливий сенс, тоді як притча є сенсом, котрому надано форми події»²⁴.

Таким чином, коли ми перестаємо розглядати згадані теорії чи концепції міфу як обов'язкові «приписи» й натомість поглянемо на них як на студії окремих аспектів міфу як реального культурного явища чи, скажімо, студії деяких окремих видів міфів, усі вони виявляються доволі корисними – адже дають чимало слухних спостережень та інструментів аналізу.

Візьмімо для прикладу вже згадуване бартівське визначення міфу як «семіологічної (знакової) системи другого порядку» й спробуймо за її допомогою побудувати скільки-небудь строге визначення міфології – зокрема національної. Для Р.Барта, нагадаю, «в міфі містяться дві семіологічні системи, одна з яких є ніби другим ешелonom першої: лінгвістична система, себто мова (чи способи репрезентації, сформовані нею), яку я називатиму мовою-об'єктом; ...та власне міф, який я називатиму мета-мовою, позаяк він є мовою другого порядку, за допомогою якої можна говорити про першу, власне-мову»²⁵. Мова-

об'єкт для Барта – це множина або ж система соссюрівських «знаків», що з них кожен є парою означального й означуваного:

$$s = (\text{означальне, означуване});$$

натомість міф є знаком другого порядку, де знак власне-мови 's' стає лише означальним, або ж «міфічною формою» ($s = f$); натомість певна «міфічна концепція» (позначмо її 'c') стає означуваним:

$$m = (f, c) = \{(\text{означальне, означуване}), \text{концепція}\}.$$

Отже, вся множина реальних та потенційних міфів певної культури може бути представлена як декартів добуток двох множин – множини F потенціальних «міфічних форм», іншими словами – текстів даної культури, та множини C «міфічних концепцій», якими можуть слугувати ідеї, вірування, цінності тощо даної культури – зокрема культури національної:

$$M = \{ F, C \}$$

Але чи всі елементи цієї множини, всі ймовірні поєднання культурних форм та «міфічних» (тобто завжди якоюсь мірою сакральних) концепцій справді є міфами? Потенційно – чому б і ні, однак реально – лише порівняно незначна їх частка. Нортроп Фрай зауважував, що практично для будь-якого літературного твору справедливо, що «він завжди каже не зовсім те, що 'має на увазі'!...»²⁶. Чи ж означає це, що будь-який текст красного письменства є міфом? Можливо, Ролан Барт відповів би, що саме так і є, до того ж Едвард Саїд досить переконливо вказав саме на це у своїх добре відомих книгах «Орієнталізм» та «Культура й імперіалізм». Однак і Барта й Саїда мало цікавив інший аспект міфів, який є надто важливим для нас, а саме – їхнє побутування (а не лише творення) в культурній спільноті – адже національні міфи, скажімо, не існують поза певною нацією, хоч би як добре вони відповідали всім формальним ознакам міфу (хоч за Бартом, хоч за Леві-Стросом, хоч за всіма відомими нам теоріями).

Спостереження за тим, як народжуються, живуть і помирають національні міфи, неминуче приводить до висновку,

що сам по собі механічний набір міфів ще не утворює міфології. Крім того, варто мати на увазі, що форми, яких набирають сучасні міфи, особливо національні чи політичні, далеко не такі однотипні, як у «первісних» міфів традиційних спільнот, що їх деякі антропологи й досі вважають ексклюзивними носіями якогось особливого «міфологічного мислення». Формальні втілення сучасних міфів охоплюють якнайширший спектр – від підручників з історії чи філософії до теологічних трактатів, від політичних маніфестів до запальних патріотичних поем та багатотомних романів-епопей. Тож аби відповісти на запитання, як і які тексти, події, постаті та сакральні концепції певної національної культури утворюють фрагменти національної міфології, слід звернутися до аналізу того терену, що його Дж.Фіск та Дж.Хартлі називають «зоною інтерсуб'єктивності» цієї культури, тобто «сферою суб'єктивних сприйнять, які тим не менше поділяються всіма членами певної спільноти і її культури»²⁷. Або, за формулюванням Юрія Лотмана, «кожна така оповідь сприймається як щось дуже особисте будь-яким із членів певної аудиторії. Міф завжди розповідає щось про мене самого»²⁸.

А якщо цього не відбувається, якщо певний потенційно-міфічний текст, герой, візуальний образ тощо не викликає серед культурної спільноти, на яку він зорієнтований, більш-менш однотайного, «інтерсуб'єктивного» відгуку, то оповідь не стає міфом, хоч би які «глибинні структури» чи естетичні вартості в ній містилися. Іншими словами, множина міфів певної культури M^* може бути описана як перетин (логічний добуток) двох множин – множини «потенційних» міфів 'М' та множини суспільно-культурних відгуків, які мають «інтерсуб'єктивний» характер І:

$$M^* = M \cap I = \{F, C\} \cap I.$$

Практичні ж прояви та культурні наслідки потрапляння певного міфічного тексту, образу чи постаті (як історичної, так і вигаданої) до «зони інтерсуб'єктивності» можуть бути розмаїтими, тривіальними та глибинними, від нетривалої, хоч голосної популярності – до тривалого, хоч глибинного й зовні малопомітного впливу на самосвідомість, стереотипи, вірування та цінності нації.

Однак і це не все, бо простий набір окремих міфів ще не є міфологією. Як зауважили Фіск та Хартлі, «міфи, що діють як організуючі структури в цій зоні інтерсуб'єктивності, не можуть

самі бути розрізненими й неорганізованими, адже тоді б вони не відповідали своїй основній функції – формуванню значень і понять, – отже, вони самі утворюють складну сполуку, що її можна назвати міфологією, або ж ідеологією. Ця сполука є, по суті, семіологічною системою третього порядку, яка виражає загальні принципи, що за ними певна культура організує себе та інтерпретує дійсність, з якою вона має справу»²⁹.

Ця концепція міфології як цілісної системи, що в ній кожен міф посідає належне йому місце, співзвучна Лотмановій концепції «топологічного простору» культури, в якому ідеологія-міфологія є «законодавчим центром, що генетично походить від первісного міфологічного ядра і відтворює світ як щось цілковито впорядковане, з єдиним сюжетом і з вищим сенсом. І хоча цей законодавчий центр представляють текст або група текстів, вони мають цілком особливе місце в загальній системі культури саме як унормовуючий механізм, який стосовно всіх інших текстів даної культури посідає мета-рівень»³⁰.

Лотманова концепція «законодавчого центру культури», як нескладно помітити, нагадує визначення функцій міфології за Е.Дюркгаймом та Б.Малиновським. Однак порівняно новим і важливим її елементом є ідея «топологічного простору міфів», себто уявного простору, в якому кожному міфові відведено власне місце, а значить, і власну роль, і певну систему взаємин з іншими, «сусідніми» міфами цього-таки простору. Іншими словами, будь-який міф m^* не лише має форму f (яка є текстом даної культури) та сакральну концепцію c ; він не лише повинен викликати аналогічну «інтерсуб'єктивну» культурну реакцію у всіх членів певної спільноти, а й посідає власну топологічну позицію t в системі цієї культури:

$$m^* = \{I \cup (f, c), t\}.$$

На цьому місці читач, знайомий з соціологічною класикою, може зауважити, що таким чином визначений міф є «релігійним феноменом», як його визначав Еміль Дюркгайм. У своїй ранній праці «Щодо визначення релігійного феномена» Дюркгайм стверджував, що «явища, які слід вважати релігійними, полягають в обов'язкових (для членів певної спільноти) віруваннях, тісно пов'язаних із чітко окресленими практиками (тобто обрядами, звичаями, ритуалами), які відносяться до певних об'єктів згаданих вірувань. Що ж до релігії, то вона є більш чи менш організованим і систе-

матизованим цілим, утвореним з феноменів вищеописаного типу»³¹. Для Дюркгайма такі релігійні феномени, як догми, міфи, ритуали, є «колективними репрезентаціями» переважно сакральних об'єктів, зокрема ж «термін міф зарезервовано для більш високоорганізованих форм і більш-менш систематизованих релігійних репрезентацій». На відміну від «екзистенційного» розуміння явища *sacrum*, притаманного Еліаде, у Дюркгайма воно більш соціологічне: «Священними (*sacred*) об'єктами є ті, що їх репрезентації суспільство сформувало колективно: їх множина охоплює всю сукупність колективних психологічних станів, суспільних традицій та почуттів, які стосуються об'єктів загального інтересу; і всі такі елементи об'єднуються в певний лад згідно з відповідними законами суспільної ментальності. Профанні об'єкти натомість є такими, що уявлення про них кожен з нас будує на підставі своїх власних даних і власного досвіду»³².

Щодо цієї концепції, в якій відсутній елемент особливого емоційного переживання, виникають принаймні два застереження: по-перше, таке визначення *sacrum* цілком стирає різницю між ним та стереотипом масової свідомості; по-друге, практично кожен з нас може пригадати речі, імена, події, які він (вона) особисто вважає священними для себе і які, за Дюркгаймом, священними не є саме через свій суто індивідуальний характер. Тому більш глибокою видається відома концепція *sacrum* як основи релігії загалом і міфу як релігійного явища зокрема, що належить Мірчі Еліаде. Він вказував на глибинний зв'язок між поняттями *sacrum* та сили й влади (*power*), стверджуючи, що *sacrum* є еквівалентним до *power*, і врешті – до дійсної реальності. «Священне» є насичене буттям. Священна сила, священна влада означають дійсну реальність і водночас – тривкість, сталість. Протилежність між священним та профанним часто виражається як протилежність між дійсним та уявним, псевдо-реальним»³³. У пізній праці «Елементарні форми релігійного життя» Дюркгайм запропонував більш розвинену концепцію релігії, яка, на наш погляд, є цілком відповідною і для таких явищ, як політична ідеологія чи національна міфологія: «Релігія є цілісною системою вірувань та практик, що стосуються священних речей, понять та об'єктів, іншими словами, речей, поставлених на цілком окреме, охоронюване місце; ці вірування й практики об'єднують тих, хто в них вірить, в одну цілісну моральну спільноту...»³⁴.

2. Міф та нація

Неможливо уявити, щоб нація існувала без міфології.

Шеллінг

Неважко побачити, що дюркгаймівська концепція релігії є цілком застосовною до того явища, що в середині ХХ століття отримало назву «громадянської релігії», хоча сформувалося кількома століттями раніше. Власне, його зауважив і сам Дюркгайм, вважаючи його своєрідним «пограниччям» між «конвенційною» релігією та громадянським суспільством: «Це факт, що існують вірування, які є проміжними між наукою та звичайною релігійною вірою; це всього роду вірування, що стосуються світських об'єктів, як-от національний прапор, рідний край, певна політична організація, якийсь герой, якась видатна історична подія тощо. (...) Може здаватися, що їх слід виключити з нашого розгляду. Однак фактично їх дуже важко відрізнити від власне релігійних вірувань. Батьківщина-мати, Французька революція, Жанна д'Арк тощо є священними для всіх нас, і ми не дозволимо нікому на них зазіхати...»³⁵

Походження цього явища простежене принаймні до часів появи «світових релігій» – християнства та ісламу. Як зауважив М.Еліаде, в цих релігіях, мабуть, вперше звичайна, світська історія («чітко вказаний історичний час, коли Понтій Пілат був губернатором Іудеї»³⁶) трансформується в міфологію (а не навпаки), освячується божистою присутністю: «так історія знову стає священною – такою ж, якою вона колись була зачата, тільки в міфологічній перспективі, у примітивних, архаїчних суспільствах»³⁷.

Першу спробу систематично проаналізувати «громадянські релігії» сучасних західних національних держав зробив Карлтон Гейес у книзі «Націоналізм як релігія»³⁸. Гейес простежив це явище, що його він, однак, ототожнював з націоналізмом як таким, починаючи з «релігійних заворушень XVI століття в Західній Європі», які стали «клімактичним фактором у розвитку сучасного націоналізму». Найважливішими елементами розвитку західноєвропейських націоналізмів Гейес вважав «націоналізацію церкви» (створення англіканської церкви в Британії, «національних» протестантських церков у багатьох державах Континентальної Європи) та «санктифікацію світської держави, особливо держави національної»³⁹, найяскравішим прикладом чого

Гейес вважав революційну Францію. Гейес згадує також відомого нам з фільму «Склянка води» лорда Болінгброка, який пропонував, аби «видатних патріотів зробили святими Державної Церкви» та французького революційного поета Марі-Жозефа Шеньє, який «запропонував Конвентові, аби націоналізм було формально зроблено державною релігією, ...єдиною загальною релігією, в якій не буде ані сект, ані містики, а єдиною догмою її стане рівність, що її жерцями стануть наші правники, і велика людська сім'я куритиме фіміам лише перед олтарем la Patrie – спільної матері й божества»⁴⁰.

Подальший розвиток відбувався вже під впливом Гердерових концепцій етнонаціоналізму⁴¹, і він не обмежувався Європою. Найважливішим культурним наслідком Гердерового впливу видається те, що Гейес назвав «санктифікацією (етно)-національної культури». Як констатує Брюс Кепферер у своїй книзі про сучасні австралійську та шрі-ланкійську національні міфології, «Культуру націоналізм розглядає у специфічний спосіб. Вона стає особливим об'єктом, конкретно річчю, ...а, перетворюючись на релігійний об'єкт, національна культура стає центром поклоніння. Вона набирає характеру релігійного фетиша, ідола, предмета, який посідає магичні якості, здатність відтворювати й трансформувати реальність...»⁴².

Самий термін «громадянська релігія» (civil religion) запровадив до наукового обігу американський соціолог Роберт Белла, хоча й не дав його чіткого визначення. Для Белли, «будь-яке цілісне й життєздатне суспільство спирається на прийнятий загалом набір моральних понять про добро і зло, правду і неправду, якими керуються у сфері індивідуальної та суспільної діяльності. ...Ці спільні моральні поняття повинні, в свою чергу, ґрунтуватися на спільному комплексі релігійних понять, які утворюють картину світу, в рамках якої ці моральні поняття зберігають свій сенс. Такі моральні й релігійні розуміння створюють, по-перше, культурне обґрунтування правомірності існування саме такого суспільства (позаяк воно бачиться як таке, що принаймні в основному слідує згаданим моральним принципам); по-друге, критерії для критичної оцінки суспільства, яке надто відхиляється від своїх ідеалів»⁴³.

Леві-Строс зауважував принагідно, що «ніщо так не нагадує – принаймні зовні – міфів тих суспільств, що їх ми звикли називати «екзотичними» чи «дописемними», аніж політична ідеологія наших власних суспільств. Тому будь-яка спроба поширити застосування структурного методу мала б

починатися скоріше з політичної думки, аніж з власне релігійної традиції»⁴⁴. Справді, практично будь-яка політична ідеологія (й національна ідеологія зокрема) має тенденцію до утворення власного *sacrum*, кола священних понять та об'єктів (що зазвичай охоплює канонізовану й сакралізовану національну історію та культуру), а крім того – до пояснення світу через набір єдино правильних відповідей на низку важливих запитань, як-от: «коли і як ми стали нацією», «в чому наше національне покликання» (чи, за словами Юрія Липи, «призначення України») тощо. Інакше кажучи, будь-яка національна ідеологія має тенденцію до сформування власної космогонії, етіології та есхатології. І подібно до «первісних» міфологій, національні ідеології відповідають на всі важливі запитання, використовуючи значущі (себто парадигматичні) оповіді про певних – знов-таки дуже значущих, себто в певному сенсі священних – осіб та події з національної історії, попередньо відповідно препарованих національною інтелектуальною та мистецькою традицією.

Брюс Кепферер зауважив щодо основних тенденцій сучасності: «Те, що багато дослідників вважають секуляризацією сучасного світу, може мати й інше пояснення – відбувається скоріше трансформація релігійного через сакралізацію політичного»⁴⁵. Степан Мештровіч у своїй книзі про громадянські релігії сучасних Хорватії та Сербії стверджує, що хоча «за гладенькими модерністичними проектами розвитку людства, релігія мала б давно зникнути з нашої культури, замінена світською, позитивістичною картиною світу, що її ми бачимо в працях Сен-Сімона, Конта, Маркса та багатьох сучасних соціальних теоретиків, включно з Ф.Фукуямою, ...однак реальність явно цьому суперечить. Феномен громадянської релігії нині виглядає актуальнішим, ніж будь-коли. Громадянська релігія – це не традиційна релігія і не звичайний патріотизм, а своєрідний сплав релігії з націоналізмом»⁴⁶.

Своєрідним продовженням «емоціоналістичного міфознавства» в стилі Е.Кассіра можна вважати дослідження Душана Кецмановича «Масова психологія етнонаціоналізму»⁴⁷, яке також ґрунтується на постюгославському матеріалі. Чи не найцікавішою частиною книги Кецмановича є аналіз «націоналістичних почуттів» шляхом вичленовування основних «тем етнонаціональної ідеології», як їх називає автор, а саме – тем «кривди, завданої

нації», «загрози нації», «всесвітньої змови проти нас», «етнічної переваги над сусідами» (моральної, культурної тощо), «справедливої помсти за кривди», нарешті, «необхідності жертв задля національної справи».

Національні міфології мають тенденцію репрезентувати погляди всієї національної спільноти й тому поділяються всією чи більшістю спільноти. Тому будь-яка національна ідеологія, як вказували К.Гейес та Б.Кепферер, ґрунтується передусім на канонізованій і сакралізованій національній культурі в її часо-просторовій цільності (часто уявній), включно з її системою цінностей та вірувань, з її «традиційними» міфами та героями. Це, звичайно, не означає, що національна ідеологія безкритично все приймає. Навпаки – попри весь пієтет до успадкованих цінностей, традицій та героїчних постатей, нові міфічні концепції часто цілком суперечать традиційним уявленням та цінностям, хоча практично ніколи відкрито з ними не конфронтують. Втім, за Леві-Стросом, міф, що його експліцитне значення змінено на протилежне, структурно залишається тим самим міфом.

Процес творення нових, «громадянських» міфів також має свою специфіку. Передусім, вони здебільшого мають авторів – наприклад, першим політичним міфотворцем у європейській традиції можна вважати Платона, який пропонував у своїй «Республіці», що слід роз'яснювати простим громадянам останньої, буцімто боги створили людей з різних матеріалів – кращих із золота, трохи гірших – із срібла, а сіру масу – з бронзи, тому суспільна нерівність є природною й освяченою богами. Але часи міняються, й сучасні соціальні міфотворці намагаються виглядати науковцями. Наприклад, марксівська «наукова картина світу» намагалася геть усе представити як наслідок дії «об'єктивних законів розвитку природи й суспільства». На перший погляд такі «закони» важко назвати міфами – навіть те, що вони часто є фікцією, ще не достатня підстава. Втім, Юрій Лотман знаходив глибоку подібність між цими «двома видами законодавчих текстів – сакральними та науковими», що належать до «центрального тексто-породжуючого механізму культури», адже вони «розповідають нам про події, які існують ніби поза часом, які постійно повторюються, і саме регулярність повторень робить їх не простими збігами, а законами, іманентними для цього світу»⁴⁸.

Тим не менше радянські ідеологи, не покладаючись на переконливість сухих ніби наукових аргументів та силу їхнього

впливу на маси, частенько вдавалися до милиць простеньких «парадигматичних» історійок, на кшталт казочки про те, як дідусь Ленін тягав важку колоду на кремлівському суботнику, аби переконати населення, що «ми прийдемо до перемоги комуністичної праці!».

ПРИМІТКИ

¹ L.Kolakowski. *The Presence of Myth*. – The Univ. of Chicago Press, 1989, p.4-5.

² Там само, с. 5.

³ Відома книжка Ф.Фукуями *The End of History And The Last Man* є, мабуть, одним з останніх яскравих зразків цієї «Великої Західної Інтелектуальної Традиції» – останніх, зокрема, тому, що надто багато сучасних мислителів (напр., Юрген Габермас у *esse Modernity – an incomplete project* (1985) визначають головну течію сучасного суспільного й інтелектуального розвитку людства як, словами Габермаса, «вибух анти-Просвітництва, тобто ірраціонального відкидання ще незавершеного «модерного проекту».

⁴ Згодом Юрій Лотман відгукнеться про ці шедеври як про «ті романоподібні псевдо-міфи, що найпершими спадають на думку, коли ми думаємо про «міфологію» (Yu.Lotman, *Uniforse of the Mind*, London, 1990, p.153).

⁵ Тут «найпершими спадають на думку» такі книги, як «Анатомія критики» Нортропа Фрая, «Морфологія народної казки» Володимира Проппа чи «Міфології» Ролана Барта.

⁶ Як на добрий зразок узагальнюючого аналізу цієї течії в західному письменстві XX ст. можна вказати на монографію Майкла Белла *Modernity, Literature And Myth* (Cambridge Univ. Press, 1997).

⁷ Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the 20th Century*: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski. – University of Iowa Press, 1987, p.3.

⁸ Стренскі вважає, що всі проаналізовані ним теоретики міфу «впадають в те, що я б визначив як «тріх прескриптивізму»: вони вважають, що міф – це єдине, конкретне явище, і що вони його вичерпно визначили. І кожен з них виражає явне незадоволення, коли йому вказують, що замість запропонувати прямий опис поняття, він відокремив, ізолював певну групу оповідей, назвав їх «міфами» й, тим самим, ПРИПИСАВ певне застосування цього терміна».

⁹ Там само, p. 196.

¹⁰ Там само, p.1.

¹¹ Levi - Strauss C. *The Naked Man*, New York, Harper & Row, 1981, p. 627.

¹² Malinowsky B. *Magic, Science And Religion*, New York, Doubleday, 1954, p. 101.

¹³ Eliade M. *No SouTenirs*, New York, Harper & Row, 1977, p. 16.

¹⁴ Eliade M., *Images And Symbols*, London, Harvill, 1964, p. 34.

¹⁵ Cassirer E., *The Myth of The State*, Yale Univ. Press, 1946, p.298.

¹⁶ Barthes R., *Myth Today*, in: A Barthes Reader, New York, 1982, p. 93.

¹⁷ Кпер Сейпер у книзі «Штучні міфології» (Craig J.Saper, *Artificial Mythologies*; University of Minnesota Press, 1997), значною мірою базованій на методах та результатах Р.Барта, твердить, що «більшість літературних критиків, кінознавців та культурологів нині

визнають Барта як автора методів «деміфологізації культури», однак застерігає проти «суміші лівого популізму та популярної сатири, яку ми знаходимо в його працях з міфології» (Saper, p. 3-4).

¹⁸ М.Еліаде вживає термін «парадигма» не так, як це роблять культурологи «лінгвістичного походження», а в майже-буквальному значенні прикладу для наслідування або ж для витлумачення сенсу інших аналогічних подій.

¹⁹ Cassirer E., *The Myth of The State*, Yale Univ. Press, 1946, p.45, 47.

²⁰ Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the 20th Century*: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski. – University of Iowa Press, 1987, p.17.

²¹ Kapferer B., *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988, p. 136.

²² Нині вже класичним зразком такого аналізу є праця Дж. Фіск і Дж. Хартлі «Прочитання телебачення» (J.Fiske, J.Hartley, *Reading Television* (London, Methuen, 1978).

²³ Тут і далі Ю.Лотман цитується не з недоступного авторові на момент писання цієї праці рос. оригіналу, а за книгою: Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 152-153.

²⁴ Lotman Yu., *Universe of The Mind*, p. 219.

²⁵ Barthes R., *Myth Today*, in: *A Barthes Reader*, New York, 1982, p. 100.

²⁶ Frye N., *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, 1957, p. 81.

²⁷ Ось як визначають цю «міжсуб'єктивність» (intersubjectivity) Фіск та Хартлі: «хоча ці реакції [індивідуумів на новостворений чи новоповідомлений міфічний текст] відбуваються у сфері індивідуального, самі вони парадоксальним чином не є індивідуальними за своєю природою. Оскільки вони викликаються знаками, які набирають свого сенсу лише завдяки певній угоді між усіма членами даної культури, то їй належать до тієї важкоокреслюваної сфери, що ми її назвемо «міжсуб'єктивністю». Це – та область, де «суб'єктивні» відгуки поділяються, принаймні значною мірою, всіма членами певної культури.» (J.Fiske & J.Hartley, *Reading Television*, p. 45-46).

²⁸ Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 153.

²⁹ J.Fiske, J.Hartley, *Reading Television*; London, Methuen, 1978, p. 46

³⁰ Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 162.

³¹ E. Durkheim, *On Religion*, London, Routledge, 1975, p. 93.

³² Там само, p. 99.

³³ Eliade M. *The Sacred And The Profane*, Harper & Row, 1961, p. 12-13.

³⁴ E. Durkheim, *On Religion*, London, Routledge, 1975, p. 123.

³⁵ Там само, p. 91.

³⁶ Eliade M. *The Sacred And The Profane*, Harper & Row, 1961, p. 111.

³⁷ Там само, p. 112.

³⁸ Hayes, Carlton, *Nationalism: A Religion*. Macmillan, New York, 1960.

³⁹ Там само, p. 44-45.

⁴⁰ Там само, p. 56.

⁴¹ Непоганою підсумковою працею є відома книга Романа Шпорлюка: R.Szporluk, *Communism And Nationalism*. K.Marx vs. F.List. Oxford Univ. Press, 1988; хоча найвідомішим і, певно, найпереконливішим аналізом націоналізму як культурного явища (а не політичної ідеології sensu stricto) є, ясна річ, книга Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти».

⁴² Kapferer B. *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988, p. 1-2.

⁴³ Bellah R. *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. New York, The

Seabury Press, 1975, p. ix.

⁴⁴ C. Levi-Strauss. «A confrontation over myths», New Left Review, 1970, # 62, p. 68.

⁴⁵ Kapferer B. *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988, p. 136.

⁴⁶ Mestrovic S. *The Road From Paradise. Prospects for democracy in Eastern Europe*. The Univ. Press of Kentucky, 1993, p. 126.

⁴⁷ Kecmanovic D. *The Mass Psychology of Ethnonationalism*. Plenum Press, NY, 1996.

⁴⁸ Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 152.